

Bronisław Mokrzycki

Biuletyn homiletyczny

Collectanea Theologica 46/4, 117-132

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN HOMILETYCZNY

Zawartość: I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła (dokończenie). II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. „Skarbiec biblijny w *Ordo Paenitentiae* (c.d.).*

I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła (dokończenie)

8. Przełom u kresu epoki patrystycznej

Oprócz oficjalnej, „kanonicznej” pokuty publicznej dla poważniej upadłego istniały w starożytności chrześcijańskiej jeszcze dwa inne sposoby uzyskania przebaczenia i pojednania kościelnego. Skutki takie przypisywano powszechnie profesji zakonnej lub wstąpieniu do zakonu oraz tzw. „konwersji”. W tym drugim wypadku idzie o przyjęcie na stałe stylu życia zbliżonego do życia zakonnego. „Konwers” czy „konwerska” to ludzie nie koniecznie żyjący w klasztorach pod określoną regułą, a nawet nie koniecznie w ścisłym odosobnieniu; istotę „konwersji” stanowił styl życia umartwionego, w całkowitej wstrzeźliwości i czystości; było to coś w rodzaju „trzeciego zakonu” w najsurowszym wydaniu. Żadna jednak z tych możliwości nie nadawała się dla szerokiego ogółu, który w swej grzeszności i słabości oczekiwał na łagodniejsze rozwiązanie problemu pokuty¹.

Kościół celtycki i anglosaski nigdy nie znał niepowtarzalnej pokuty publicznej. Praktyka pokutna w Anglii, Szkocji oraz Irlandii miała swoją oryginalną formę, wywodzącą się z pewnością ze środowisk mniszych (benedyktyni), których przełożeni stanowili na tych terenach również żrąb

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer będzie ostatnim zeszytem, omawiającym ważne zagadnienie chrześcijańskiej pokuty w związku z jej odnową po Soborze Watykańskim II.

¹ Por. B. Poschmann, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, 100 n, 110; *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, oprac. C. Vogel, Paris 1966, 49—50 (odtąd skrót — PA); A. Maranzini, A. Di Marino, *Il sacramento della Penitenza, Analisi storica e prospettive pastorali*, Napoli 1972, 50—51; K. Rahner, *Bussdisziplin*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, 810.

hierarchii kościelnej. Opaci poszczególnych klasztorów troszczyli się o życie religijne ludu i nadawali mu specyficzną formę, zbliżoną do duchowości monastycznej. Praktyki ascetyczno-pokutne istniejące w klasztorach, z charakterystycznym wyznawaniem win przed „przełożonym duchownym” (nie koniecznie był nim kapłan!)², rzutował z pewnością na formę dyscypliny pokutnej wśród wiernych, pozostających pod wpływem mnichów. W pośrednictwie kapłana jako „lekarza dusz”, szukali pomocy również świeccy w usuwaniu swych błędów i prosili o kierownictwo duchowne, wyznając przy tym swe grzechy i codzienne uchybienia³.

W klasztorach iroszkockich krystalizuje się zatem nowa forma pokuty, która wywrze następnie zdecydowany wpływ na cały Kościół zachodni. Świadcstwa o specyficznej pokucie na Wyspach Brytyjskich sięgają VI w. Tzw. „pokuta wyspiarska” (*pénitence insulaire*)⁴ ma charakter prywatny, i „taryfowy”, a przede wszystkim jest pokutą powtarzalną wielokrotnie, bez ograniczeń. W klasztorach irlandzkich i anglosaskich powstają w tym czasie i w następnych wiekach tzw. „księgi pokutne” (*Libri poenitentiales*, *Ordines poenitentiales*), zawierające katalogi grzechów wraz z bardzo dokładnie, kazuistycznie określonymi „pokutami” za każdy z nich (stąd określenie „pokuta taryfowa”). Spowiednik posługiwał się taką księgą nakładając penitentowi odpowiednią pokutę za wyznane grzechy. Wszystkie „księgi pokutne” dzieli się dziś na 4 grupy, według miejsca ich powstania. Są to księgi bretońskie, irlandzkie, anglosaskie i kontynentalne. Każde środowisko, a konsekwentnie i księgi, charakteryzują się specyficznym duchem (rygoryzm, laksyzm, umiarkowanie, akcenty na pewnych kategoriach grzechów itp.)⁵.

Przed okresem Bożego Narodzenia na Wyspach Brytyjskich wszyscy wierni przychodzili do kapłana, by wyznać mu swe grzechy i otrzymać rozgrzeszenie, a w ten sposób lepiej przygotować się na świętowanie uroczystości. Autor tej wzmianki (ok. 760 r.) zaznacza, że jest to już zwyczaj Kościoła angielskiego, uchodzący za rzecz normalną i zgodną z prawem (*inolevit in ecclesia Anglorum consuetudo et quasi legitima tenebatur*)⁶.

Św. Kolumban młodszy wyruszywszy na wyprawę misyjną wraz z innymi zakonnikami z iroszkockiego klasztoru w Bangor na kontynent (ok. 590 r.), zakłada klasztory w Nadrenii, Szwajcarii i Lombardii, a wraz z działalnością misjonarską przenosi on i jego współpracownicy oraz następcy nową praktykę pokutną w samo serce Europy. W ten sposób „pokuta wyspiarska” przedostaje się na kontynent europejski i toruje sobie drogę w praktyce duszpasterskiej. Misjonarze bowiem zabierali z sobą „księgi pokutne” i według nich urabiali ducha pokuty wśród wiernych nad którymi pracowali. Liczne konflikty misjonarzy z miejscową hierarchią i reakcje pewnych śro-

² W *Regule św. Benedykta* czytamy w czwartym rozdziale: *Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum adlidere et seniori spiritali patefacere* (*La Règle de saint Benoît*, I, c. 4, 50; wyd. A. de Vogüe, J. Neufville, Paris 1972, 460).

³ A. Maranzini, A. Di Marino, *dz. cyt.*, 52—53; por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. IV, Milano 1959, 251 n. 258 nn; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 106—107.

⁴ *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, oprac. C. Vogel, Paris 1969, 16 nn (odtąd skrót — PM); por. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II, Lublin 1966, 199; H. Vorgrimler, *Sacrement de Pénitence*, w: *Encyclopédie de la foi*, t. 3, Paris 1966, 417—418.

⁵ Zob. A. Maranzini, A. Di Marino, *dz. cyt.*, 53; PM, 19 nn; M. Righetti, *dz. cyt.*, 253 nn; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 112 nn.

⁶ W. Schenk, *Liturgia Sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964, 26.

dowisk nie przeszkodziły wielkiemu procesowi przemian i przełomu w praktyce pokutnej. Powoli następowało radykalne zerwanie z niewzruszoną dotąd na Zachodzie tradycją starożytności chrześcijańskiej pod tym względem⁷.

W Galii oraz krajach germańskich nowa praktyka spotkała się z przychylną postawą ogółu duchowieństwa, a synod w Chalons (650 r.) uznał ją za „pożyteczną dla ludzi”⁸. Poprzez wiele przeróbek i adaptacji lokalnych nowa praktyka pokutna staje się powszechnym zwyczajem w całej prawie Europie. Wiek VIII jest przełomowym, gdyż wtedy właśnie nowa praktyka zdecydowanie wypiera starą formę pokuty publicznej mimo ostrych niekiedy reakcji lokalnych — i wielokrotna, a nawet regularna spowiedź prywatna zyskuje sobie prawo obywatelstwa na kontynencie europejskim. Koniec epoki patrystycznej oznacza praktycznie również koniec praktyki publicznej pokuty jako jedynie możliwej w Kościele i „kanonicznej”⁹.

W następnych wiekach przyjdą jeszcze dalsze zmiany, z których najdonioślejszym będzie połączenie samej spowiedzi z sakramentalnym rozgrzeszeniem w jeden i jednorazowy akt liturgiczny, znoszący praktykowany poprzednio „okres prywatnej pokuty” (między wyznaniem win i otrzymaniem pokuty — a kapłańskim rozgrzeszeniem po jej wypełnieniu). Umownie można przyjąć, że rok 1000 stanowi właściwy początek tej praktyki w Kościele.

Drugim doniosłym zwyczajem wypracowującym się w tych wiekach (w. X i nast.) jest praktyka spowiedzi sakramentalnej przed każdorazowym przystąpieniem do Komunii św.¹⁰ U ogółu wiernych na kontynencie (zwł. Galia i Germania) ma to miejsce raz w roku, wraz z Komunią św. wielkanocną w Wielki Czwartek, zaraz po otrzymaniu rozgrzeszenia (IX w.). Nakaz Soboru Laterańskiego IV z 1215 r., by każdy wierny po dojeździe do wieku roznazania przynajmniej raz w roku przystępował do spowiedzi sakramentalnej u swego kapłana, odczytywany był na ogół w kontekście drugiego nakazu, dotyczącego przyjmowania Komunii św. przynajmniej w okresie wielkanocnym. Stąd zwyczaj dorocznej spowiedzi związał się z okresem Wielkiego Postu oraz Komunią św. wielkanocną.

Od początku XIII w. praktyka jednorazowej spowiedzi (wielkanocnej) stanowi zasadniczy kształt pokuty ogółu wiernych. Istnieją wprawdzie

⁷ Por. PM, 16—17; B. Poschmann, dz. cyt., 116 nn. W Hiszpanii już wcześniej zaczął się szerzyć zwyczaj prywatnej i wielokrotnie powtarzalnej pokuty, którą dopuszczali kapłani w duszpasterskiej trosce o wiernych. Biskupi hiszpańscy zebrani na synodzie w Toledo (r. 589) z oburzeniem wyrażali się o tym „nadużyciu” godnym potępienia i tak sprzecznym z prawem pokuty „kanonicznej”. W 5 kanonie tego synodu czytamy: *Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum ecclesias, non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere poenitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, toties a presbytero reconciliare expostulent; et ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione, id a sancto concilio jubetur, ut secundum formam canonum antiquorum dentur poenitentiae* (Mansi, *Conc.*, IX, 995; podają za M. Righetti, dz. cyt., 250; por. B. Poschmann, dz. cyt., 110—111; PM, 15).

⁸ *De poenitentia vero, quae est medela animae, utilem hominibus esse consemus; et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire*. Por. B. Poschmann, dz. cyt., 117; M. Righetti, dz. cyt., 261.

⁹ Por. K. Rahner, art. cyt., 812; M. Gy, *La Pénitence*, w: *L'Église en prière*, red. A. M. Martimort, Tournai 1965, 593 nn; P. Poschmann, dz. cyt., 118—122.

¹⁰ W. Schenk, dz. cyt., 27.

zachęty w wielu wypadkach, by przynajmniej trzy lub cztery razy w roku przystępowano do spowiedzi i Komunii św., ale nie jest to zwyczaj powszechnie panujący i nie wszędzie jest praktykowany.¹¹

9. Obrzędowa forma „pokuty prywatnej” w początkowej fazie rozwoju

„Księgi pokutne” zawierały na początku zazwyczaj instrukcję dla spowiednika, jak ma przebiegać cały proces pokutny. Obrzędy te nie były wszędzie jednakowe, jak zresztą i same księgi. Początkowo są to obrzędy rozlekłe, dość obszerne, bogate w oprawę modlitewną.

Przyglądnijmy się bliżej rozbudowanej liturgii „pokuty prywatnej”, charakteryzującej ducha tej praktyki, z której wywodzi się do dziś rozpowszechniona forma „spowiedzi usznej”¹².

a) Przygotowanie spowiednika

Ciekawe i godne uwagi jest najpierw zalecenie, by spowiednik przed przyjęciem penitentów sam pościł przez dwa lub jeden tydzień (co przywodzi na pamięć zalecenie *Didache*, aby udzielający chrztu i katechumen, a w miarę możliwości również i inni członkowie gminy, pościli najpierw przez kilka dni). Uzasadnienie tego polecenia jest tu najważniejsze; wyraża bowiem przekonanie o wewnętrznej i organicznej jedności wszystkich członków Kościoła, o współodpowiedzialności jednych za drugich i o wzajemnym współuczestnictwie w dobrach duchowych (*quia sumus alterutrum membra, et si quid patitur unum membrum, compatiuntur alia membra*). Słuszną uwagę podaje w związku z tym W. Schenk, że idzie tu zapewne o specjalne, okresowe przyjmowanie większej ilości penitentów, zwłaszcza w Adwencie i Wielkim Poście, nie zaś o każdorazową, poszczególną spowiedź.

Przed samym przyjęciem grzesznika spowiednik modlił się każąc penitentowi zaczekać (*mandet ei sacerdos, ut exspectet modicum, donec... dicat hanc orationem*). Modlitwa spowiednika skierowana była do Boga; zawierała zaś elementy dziękczynne za łaskę kapłańskiego pośrednictwa zbawczego w pojednaniu grzeszników, a także prośbę o miłosierne wysłuchanie wstawienniczej modlitwy kapłana za tych konkretnych penitentów i penitentki, którzy czekali na spowiedź (*pro famulis et famulabus tuis, qui ad poenitentiam venerunt*). Piękny element anamnezy powszechnej woli zbawczej Boga oraz Jego pragnienia, by ratować grzeszników i darzyć ich życiem, przeplata poprzednie wątki treściowe oracji.

b) Modlitwy wspólne kapłana i penitenta

Właściwe przyjęcie grzesznika rozpoczynało się od wspólnej modlitwy spowiednika i penitenta, co stanowiło bezpośrednie przygotowanie do sprawowania sakramentu. Zastanawiająca i piękna jest owa tendencja wspólnego zwracania się do Boga miłosiernego i do „Kościoła niebieskiego” o wstawiennictwo, zanim rozpocznie się liturgia sakramentu, który jest przecież wspólnym „wielbieniem miłosiernego Ojca” przez Chrystusa, w Duchu Świętym.

¹¹ Np. św. Otto z Bambergu (XII w.) zachęcał Pomorzan: *Oportet tamen et vos ipsos ter vel quater in anno, si amplius fieri non potest, et confessionem facere atque ipsi sacramento communicare*. Synod zaś węgierski w Granie (XII w.) postanawia: *Ut omnis populus in Pascha et in Pentecosten et Natali Domini poenitentiam agat et communicet, clerici vero in omnibus maioribus festis communicent*. Podaję za W. Schenk, *dz. cyt.*, 27.

¹² Zob. W. Schenk, *dz. cyt.*, 29—38; PM, 20—21.

Litania do wszystkich świętych rozpoczynała modlitewne przygotowanie. Następnie odmawiano trzy psalmy (niekiedy pięć), ale mówiono każdy z nich tylko do połowy (Ps 38, 51, 103; ewentualnie jeszcze 54 i 52) oraz dodawano kilka innych modlitw, wysławiających Boga miłosierdzie, zawierających błaganie o przebaczenie, odwołujących się do nieskończonego miłosierdzia i łaskowości Boga. Godne uwagi jest to bogate przesycenie modlitwą, bazującą na Biblii, już samego początku „prywatnej” liturgii pokutnej.

c) Wstępny egzamin z wiary i miłości przebaczącej

Teraz penitent zajmował miejsce siedzące naprzeciwko spowiednika, ukłoniwszy mu się najpierw ze czcią (*suppliciter se inclinēt ante sacerdotem*). Pytania wstępne dotyczyły modlitwy oraz wiary penitenta (*si teneat orationem dominicam et symbolum* — por. „przekazanie” symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej katechumenom oraz „egzamin” z tego przed chrztem w pierwotnej praktyce katechumenatu!). Dalsze pytania dotyczyły zwłaszcza tych prawd, które aktualnie były zagrożone na skutek wpływu arianizmu, manicheizmu czy innych herezji owych czasów. Pytania stawiane przez spowiednika zawierały sformułowania prawdy dogmatycznej, a penitent odpowiadał tylko: „Wierzę!” (*credo*).

Druga kategoria pytań była rozstrzygająca o dalszym przebiegu spotkania. Dotyczyła najtrudniejszej chyba w chrześcijaństwie sprawy — miłości przebaczącej na wzór miłosiernej i litościwej miłości Boga ku nam. Warto zastanowić się nad tym punktem starej praktyki i przypomnieć go wiernym dzisiaj, podczas rekolekcji lub przed spowiedzią!

Kapłan pytał: „Czy chcesz przebaczyć wszystko tym, którzy zawinili względem ciebie, by i Bóg przebaczył ci wszystkie twoje grzechy, ponieważ sam powiedział: Jeżeli nie przebaczycie ludziom ich przewinień, to i Ojciec wasz niebieski nie przebaczy wam grzechów waszych?”

Tylko wtedy, gdy odpowiedź na to pytanie była pozytywna, spowiednik mógł przyjąć wyznanie grzechów ku pokucie i rozgrzeszeniu; w przeciwnym razie spowiedzi już w ogóle nie było! (*Si vult dimittere, suscipias ejus confessionem et indicas ei poenitentiam. Si non vult, non suscipias ejus confessionem*).

d) Wyznanie grzechów (*Confiteor*)

Sposób wyznawania przewinień mógł przybierać jedną z dwóch form: albo spontanicznego, przygotowanego samooskarżenia się penitenta przed kapłanem, albo też jego odpowiedzi na pytania stawiane przez spowiednika. „Księgi pokutne” zawierały różne wzory pytań i schematy „rachunków sumienia”. Spowiednik trzymając w ręku księgę zadawał grzesznikom konkretne pytania¹⁸.

Najczęściej kanwę rachunku sumienia stanowił katalog „grzechów głównych”, a od późnego Średniowiecza „Dekalog”, czyli dziesięć przykazań Bożych. Czasami (od IX w.) oskarżenie przybierało formę modlitewnego *Confiteor*, bardzo rozbudowanego, w którym obok win popełnionych myślą, mową i uczynkiem grzesznik wyznawał przed Bogiem, aniołami, „tym oto ołtarzem” oraz kapłanem również zaniedbanie do брего, nakazanego czy poleconego przez Biblię (*non visitando infirmos, ... et in carcere positos... non sepeliendo mortuos, non vestiendo pauperes, non recreando esurientes, non potando sitientes, itp.*). Wielkie wyznanie kończyło się prośbą, by wszyscy wzywani „świadców” stanęli na sądzie ostatecznym w obronie skruszonego grzesznika przeciwko oskarżycielowi-szatanowi (por.

¹⁸ Por. PM, 20—21.

Ap 12, 10)¹⁴. Wyznanie to lud czynił w języku dla siebie zrozumiałym, duchowni zaś po łacinie.

Akt pokory i skruchy kończył oskarżenie; sprowadzał się zaś do uklęknięcia penitenta na ziemi z rozłożonymi rękami i prośby o przebaczenie za te wyznane i inne, zapomniane, niezliczone grzechy, za które z bólem serca żałuje.

e) Naznaczenie pokuty

Spowiednik naznaczał teraz odpowiednią pokutę według określonej „taryfy”, posługując się przy tym „księgą pokutną” i uwzględniając bardzo skrupulatnie wszystkie okoliczności osób, materii, spowiedzi oraz konkretnej sytuacji.

Każdy rodzaj grzechu miał swoją „takśę” ekspiacyjną, ściśle określoną w „księgach pokutnych” danego środowiska lub wieku¹⁵.

Najczęściej stosowaną formą pokuty były różnego rodzaju posty (jakościowe, ilościowe, długie, krótkie itp.). Był więc „post” od wina, piwa, mięsa, tłuszczu; post o chlebie i wodzie, przyjmowanie suchych posiłków, itp. Trwać zaś mógł od jednego dnia, tygodnia czy miesiąca — aż do kilku lat lub nawet przez całe życie.

Obok tej zasadniczej formy ekspiacji „księgi pokutne” przewidywały wiele innych umartwień — surowszych lub łżejszych, jak różne umartwienia ciała, długie czuwania itp. Ponadto istniały pokuty modlitwne, polegające na odmawianiu przepisanych modlitw, zwłaszcza psalmów. Technicznym niejako określeniem pokuty w języku „ksiąg pokutnych” jest jednak prawie zawsze post; dlatego „wypełniać pokutę” — znaczy tam praktycznie „pościć”¹⁶. Jałm uż n y również stanowiły formę wyrównawczej pokuty, przewidzianą we wspomnianych księgach. Zastępcze współpokutowanie innych mogło także skrócić czas określonej w księgach pokuty dla danego grzesznika.

Do IX w. penitent najpierw wypełniał nałożoną pokutę, a następnie zgłaszał się do spowiednika po rozgrzeszenie. Od IX w. zaczęto jednak w pewnych okolicznościach i najpierw sporadycznie udzielać sakramentalnej absolucji z a r a z po wyznaniu grzechów (*si vera interest causa*). W praktyce jednak, jak w każdym wypadku-precedensie, otworzyło to stopniowo drzwi ogólnej praktyce, która od końca X w. staje się powszechną. Odtąd grzesznik wypełnia swą pokutę dopiero po otrzymaniu rozgrzeszenia.

f) Modlitwy wspólne po spowiedzi

Po wyznaniu grzechów i wyrażeniu skruchy przez penitenta spowiednik wraz z nim kontynuował drugą część psalmów rozpoczętych przed spowiedzią; o ile czas i okoliczności na to pozwalały — dodawano ponadto 7 psalmów pokutnych (Ps 7, 32, 38, 51, 102, 130, 143) przeplatanych innymi modlitwami, wersetami oraz Modlitwą Pańską.

W ten sposób ludzkie oskarżenie się przed Bogiem oraz Kościołem i wyraz skruchy wpisywały się w kontekst ściśle modlitewny — w ramy modlitwy konkretnego, indywidualnego człowieka-grzesznika oraz Kościoła, reprezentowanego przez kapłana. Miało to swą wymowę teologiczną, uzasadnienie psychologiczne i duże znaczenie duszpastersko-wychowawcze!

¹⁴ *Ideo supplico vos omnes..., ut testes mihi sitis in die iudicii contra Diabolum hostem et inimicum humani generis haec omnia me confessum fuisse.* Zob. W. S c h e n k, dz. cyt., 31, przypis 130.

¹⁵ Por. np. G. G. M e e r s e m a n, OP, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg 1961.

¹⁶ PM, s. 19; por. M. R i g h e t t i, dz. cyt., s. 254—258.

g) Rozgrzeszenie

Po wspólnych modlitwach typu pokutnego kapłan odmawiał nad penitentem kilka (lub jedną) modlitwę o charakterze błagalnym, deprekatorywnym, by Bóg przez Chrystusa i Jego zasługi darował temu oto słudze swemu — imiennie wskazanemu — wszystkie zbrodnie i grzechy, by go obdarzył radością, życiem i miłosierdziem¹⁷. Tak bowiem aż do XIII w. wyglądała formuła rozgrzeszenia kościelnego. Była modlitwą Kościoła wypraszającą Bóże zmiłowanie dla grzesznego człowieka.

Od XIII w. jednak przyjęła się inna formuła, wyrażająca władzę Kościoła odpuszczania grzechów (władza „związywania” i „rozwiązywania”) — stąd jej forma oznajmująca: „Ja cię rozgrzeszam z grzechów twoich...” Autorytet św. Tomasza z Akwinu zaważył na przyjęciu w powszechnym użytku tej formuły i określeniu jej później jako jedynie dopuszczalnej w Kościele Łacińskim¹⁸.

h) Namaszczenie penitenta olejem chorych
(w Galii i Hiszpanii)

Zwyczaj liturgii wschodniej namaszczenia penitenta świętym olejem przetrwał się na Zachód i przyjął się w średniowiecznej Hiszpanii oraz Galii. Stąd w niektórych „księgach pokutnych” polecenie, by po rozgrzeszeniu spowiednik namaścił penitenta olejem świętym (*His dictis signas eum de oleo sancto*) wypowiadając krótką modlitwę-prośbę, by Bóg błogosławił i strzegł penitenta, by okazał mu swe łaskawe oblicze i udzielił swego pokoju.

Ponieważ grzech uchodził za chorobę duchową (zgodnie z danymi biblijnymi), stąd przy pojednaniu grzesznika posługiwano się olejem chorych, co uzewnętrzniało w pewnym sensie skutek tego sakramentu — duchowe uzdrowienie człowieka.

i) Msza św. za „wyspowiadanego” lub „pojednanego” grzesznika

Zaraz po udzieleniu rozgrzeszenia (i ewentualnym namaszczeniu) kapłan odprawiał Mszę św. za penitenta, którego spowiedź przyjął lub któremu udzielił również rozgrzeszenia (*mox subsequitur Missa, quam sacerdos pro sibi confesso canere debet*). Była to Msza śpiewana, uroczysta, z własnym formularzem i prefacją, a także specjalnym *Hanc igitur* w kanonie (w dzisiejszej Modlitwie eucharystycznej I).

Spotykamy dwa różne formularze Mszy św. za penitentów: jeden *pro confesso* — za penitenta, który nie otrzymał jeszcze rozgrzeszenia, lecz odbył jedynie spowiedź (do IX, X w.), drugi *pro reconciliato* — za pojednanego z Bogiem i Kościołem przez rozgrzeszenie kapłańskie, co w początkowym okresie następowało dopiero po odprawieniu nałożonej pokuty.

Nie wszystkie te elementy „pokuty prywatnej” występowały zawsze ra-

¹⁷ Zob. W. Schenk, *dz. cyt.*, 32; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 130 n.

¹⁸ Por zdanie św. Tomasza: *Unde patet, quod haec est convenientissima forma sacramenti: Ego te absolvo* (*Summa th.*, III, q. 84 a. 3). Oraz: *Quia sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, sc. ut dicatur: Ego te absolvo in nomine Patris...* (*tamże*, a. 3 ad 3). Por. również dekret *pro Armenis* (XV w.) oraz Sobór Trydencki (XVI w.) — Denzinger 699 i 896. Podają za W. Schenk, *dz. cyt.*, 33, przypis 139; por. B. Carra de Vaux Saint-Cyr OP, *Le mystère de la Pénitence: Réconciliation avec Dieu, Réconciliation avec l'Église, La Maison-Dieu* 90 (1967) z. 2, 138; H. Vorgrimler, *art. cyt.*, 419; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 129—131.

zem i nie wszędzie były praktykowane. Dają jednak w sumie pewien pogląd na drugą formę (obok pokuty publicznej) praktyki pokutnej Kościoła w zarysach jej pojawienia się na europejskim kontynencie oraz w dobie intensywnego jej rozwoju¹⁹.

10. Szczątkowe formy zanikającej pokuty publicznej

Publiczna pokuta staje się od VI w. zjawiskiem rzadkim w Kościele, a od VIII w. prawie zanikającym. Niewiele pomogła tzw. „reforma karolińska” w pocz. IX w. (synody w Tours, Chalons, w Paryżu), która usiłuje przywrócić praktykę publicznej pokuty według dawnej tradycji. Chodziło oczywiście już tylko o najcięższe zbrodnie, jak morderstwo, kazirodstwo, cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo, podpalenie cudzego mienia i tym podobne wykroczenia, które wstrząsały opinią publiczną danej miejscowości jako publiczne i odrażające przestępstwa (*pro peccatis enormibus; enormia crimina perpetrantes, quae commovent totum illum locum; pro horrendis casibus; pro omni gravi crimine, totam urbem vel villam commovente; propter notorium et scandalosum crimen; in notoriis delictis; peccandi scandalum publicum*²⁰).

Często zamieniano pokutę publiczną na pielgrzymkę do miejsc świętych w specjalnym stroju pokutnym i z laską pielgrzymią, którą kapłan poświęcał i wręczał penitentowi.

Od XII w. „resztki” pokuty publicznej przejawiały się w dwóch formach: a) zwykła pokuta publiczna (*poenitentia publica*), ograniczająca się do wyżej wspomnianej formy zastępczej (*peregrinatio cum baculo cubitali et pera benedictis, vel aliquo genere vestis*); b) uroczysta pokuta publiczna (*poenitentia sollemnis*), która stanowiła relikwiarz dawnej klasycznej pokuty kościelnej. Na początku Wielkiego Postu rozpoczynała się symbolicznym uroczystym „wyrzuceniem z Kościoła” po modlitwach i napomnieniach, na zakończenie zaś Wielkiego Postu, w Wielki Czwartek, kończyła się również uroczystym „wprowadzeniem do Kościoła” i pojednaniem wśród bogatych obrzędów i modlitw²¹.

W wielu wypadkach (np. w Polsce) ze względu na wielkie odległości poszczególnych parafii od kościoła katedralnego radzono sobie praktycznie w ten sposób, że zwykły kapłan w Środę Popielcową nakładał w swoim kościele pokutę publiczną parafianom, natomiast po rozgrzeszeniu i „pojednaniu kanonicznym” szli oni w Wielki Czwartek do biskupa.

Jeszcze Sobór Trydencki (XVI w.) usiłuje podtrzymać tradycję pokuty publicznej za najcięższe przestępstwa, ale licząc się ze stanem faktycznym w tym względzie upoważnia biskupów do zamiany jej na inną poważną pokutę typu prywatnego, tajnego.

Zobowiązani prawnie do „kanonicznej” publicznej pokuty oblegali penitencjarzy katedralnych, upoważnionych do takiej zamiany, na ogół dopiero w Wielki Czwartek, by za jednym razem załatwić wszystko: spowiedź, przyjęcie pokuty i rozgrzeszenie biskupie. Obciążało to bardzo biskupa, spowiedników i powodowało zamieszanie w liturgii wielkoczwartkowej, ale odpowiadało doraźnym potrzebom penitentów, szukających wygodniejszej drogi „pojednania”.

¹⁹ Obrzędowa strona pokuty prywatnej w Polsce średniowiecznej i wiekach następnym — zob. W. S c h e n k, *dz. cyt.*, 33—38.

²⁰ *Tamże*, 39; PM, 25—27.

²¹ Dokładny opis publicznej pokuty obrzędów w wiekach średnich zob. W. S c h e n k, *dz. cyt.*, 40—43.

W normalnych jednak wypadkach, gdy nie wchodziły w grę publiczne i gorszące zbrodnie, drogą pojednania z Bogiem i Kościołem pozostaje wciąż pokuta prywatna, tajna — w formie jednorazowego aktu liturgicznego.

O ile w starożytności chrześcijańskiej istniała jedyna forma pokuty za poważne przestępstwa — publiczna pokuta „kanoniczna”, a we wczesnym Średniowieczu dominuje „wyspiarska pokuta taryfowa” o charakterze prywatnym — to w epoce karolińskiej i wiekach następnych praktyka pokutna biegnie równoległe dwoma torami: publiczna pokuta za wielkie zbrodnie publiczne i gorszące oraz prywatna pokuta „taryfowa” za ciężkie wykroczenia tajne. Od początku zaś XIII w. można mówić o potrójnym nurcie praktyki pokutnej na Zachodzie: uroczysta pokuta publiczna, prywatna pokuta sakramentalna oraz „pielgrzymowanie” pokutne jako forma zastępcza publicznej pokuty „kanonicznej”²².

Na kanwie historycznego rozwoju praktyki pokutnej w Kościele można też wykreślić specyficzne akcenty, charakteryzujące daną epokę na odinku pokutnym. Podkreślano bowiem ten element w chrześcijańskiej pokucie, który uważano za najważniejszy; zawsze utrzymywało się oczywiście podstawowe przekonanie, że rozstrzygającym czynnikiem jest tu wciąż postawa serca przed Bogiem — skrucha i żal prawdziwy, czyli nawrócenie: odwrócenie się od zła — zwrócenie się ku Bogu (por. chrzcielne przyrzeczenia!).

Do mniej więcej VIII w. dominującym elementem jest pokutne zadośćuczynienie, trud umartwienia, czynny pokutny podjęty jako wyraz ekspiacji (posty, modlitwy, jałmużny, pielgrzymki), co znajduje odbicie nawet w określeniu sakramentu jako „pokuta” — *poenitentia*.

Już od VII—VIII w. powoli akcent przesuwają się na inny element, a mianowicie na wyznanie grzechów, które uchodzi z kolei za najistotniejszy czynnik dzieła pokuty. Pod koniec XII w. przekonanie to staje się powszechne. Anonimowy list do pewnej zakonnicy *O prawdziwej i fałszywej pokucie* (koniec XII w.) tłumaczy, że upokorzenie się i zawstydzenie zawarte w każdym wyznaniu grzechów już samo przez się stanowi prawdziwą ekspiację za popełnione winy. Inne świadectwo z tegoż okresu stwierdza: „Ustne wyznanie grzechów jest samą istotą ekspiacji”. Może na tej podstawie z łatwością zgodzono się na udzielanie rozgrzeszenia zaraz po spowiedzi, jeszcze przed odprawieniem nałożonej pokuty?²³ I znów przekonanie powszechne znajduje odbicie w razwie sakramentu, jaka już od VIII w. rozpowszechniała się coraz bardziej. Element „wyznania — spowiedzi” oznacza odąd cały proces pokutny, podkreślając tym samym doniosłość samooskarżenia; nazwa ta — „spowiedź”, *confessio* — przetrwała aż do naszych czasów²⁴.

Następne wieki przesunęły wreszcie akcent na jeszcze inny element pokuty, a mianowicie na kapłańskie rozgrzeszenie jako na czynnik rozstrzygający w procesie pojednania z Bogiem i Kościołem. Stoi to z pewnością

²² Zob. PM, 33—36; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 131—135.

²³ *Tamże*, 31; por. B. Poschmann, *dz. cyt.*, 124—126.

²⁴ Podkreślanie doniosłości wyznania grzechów doprowadziło nawet do przekonania wśród wiernych, że sakrament pokuty identyfikuje się właściwie z wyznaniem win. Znalazło to wyraz m. in. w pewnych praktykach, dziwnych i wzruszających zarazem. Oto w braku kapłana i w naglącej sytuacji grzesznik pragnąc mieć pewność, że Bóg mu przebacza, wyznaje swe grzechy przyjacielowi, towarzyszowi podróży czy sąsiadowi, a gdy jest samotny „spowiada się” wobec tego, co ma jeszcze najdroższego — np. wobec swego konia, miecza czy szpady. Zob. PM, 31; M. Righetti, *dz. cyt.*, 275—277; B. Poschmann, *dz. cyt.*, 125.

w ścisłym związku z rozważaniami spekulatywnymi na temat sakramentu pokuty (scholastyka) oraz analizą formuły: „Ja cię rozgrzeszam...” (*Ego te absolvo...*).

11. Ku nowej reformie

Opisana wyżej forma „pokuty prywatnej” trwała już poprzez wieki jako zasadnicza forma sakramentu pokuty, a tylko obrzędowa szata ulegała wciąż nowym skróceniom i uproszczeniom (wyrzucanie wielu modlitw, skracanie ich, upraszczanie obrzędów).

Z biegiem czasu pokuta tak bardzo zatracła swój liturgiczny charakter, że potrydenckie *Rituale Romanum* (1614 r.) zmuszone jest zadbać o nadanie pokucie pewnej „uroczystości” i charakteru publicznego. W tym celu przepisuje się kapłanowi strój liturgiczny podczas spowiadania (komża, stuła), wyznacza się określone miejsca w kościele (konfesjonał), poleca się klęczącą postawę penitenta; dochodzą pytania i ewentualne pouczenia ze strony spowiednika jako krótka katecheza dla ludzi prostych, zaniebanych religijnie, napomnienia zaś pokutne nawiązują do dawnej praktyki Kościoła i tradycji Ojców (element słowa Bożego, wzywającego do nawrócenia). Dawny gest liturgiczny „nałożenia rąk” ku pokucie i pojednaniu przywrócił rytuał w szczątkowej formie polecenia, by kapłan w czasie modlitwy poprzedzającej rozgrzeszenie wznosił prawą rękę ku penitentowi (*dextera versus penitentem elavata*). Pierwszy raz pojawia się tu wzmianka o kracie, dzielącej spowiednika od penitenta w czasie sprawowania sakramentu pokuty (*sedes confessionalis crate fixa ac tenuiter perforata inter paenitentem et confessarium sit instructa*).

Dwie modlitwy o przebaczenie win i uwolnienie od ewentualnych kar kościelnych poprzedzają samą formułę sakramentalną w potrydenckim *Ordo*; po rozgrzeszeniu zaś modli się spowiednik jeszcze raz o odpuszczenie grzechów penitenta, o jego wzrost w łasce i życie wieczne — na mocy zasług męki Pana, wstawiennictwa Matki Bożej i świętych oraz dobrych czynów samego penitenta. W razie braku czasu lub natłoku penitentów i ta forma ulega uproszczeniu²⁵.

Rozpowszechniona praktyka pokuty prywatnej w potrydenckim kształcie jest wygodną formą „pojednania” zarówno dla penitenta, jak i dla spowiednika; posiada jednak sporo braków, na które od dawna zwracali uwagę teologowie, liturgiści i duszpasterze. Szczególnie zanik poczucia społecznego w wymiaru grzechu oraz pokuty dawał znać o sobie. Brak było również pogłębienia ducha pokuty i więzi eklezjalnych, a także wspólnotowego przeżycia prawdy o ludzkim i chrześcijańskim grzechu, o nawróceniu i pokucie. Sprawowanie sakramentu pokuty tylko w minimalnym stopniu rozwijało te postawy. Dlatego też liturgia pokutna domagała się dalszej reformy.

Świadomość ta znalazła wreszcie wyraz w decyzji Soboru Watykańskiego II, który postanowił: „Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu” (KL 72). Długie lata pracy specjalistów, realizujących to polecenie dały podstawę do ostatecznej wielkiej reformy sakramentu pokuty, nakazanej przez sobór. Posoborowa reforma znów przywróciła w pewnym zakresie pokucie chrześcijańskiej jej społeczny wymiar i bardziej liturgiczny kształt, uwzględniając wielowiekową spuściznę Kościoła, zawartą w nieprzerwanej tradycji oraz tak bogatą zarówno obrzędowo, jak i teologicznie.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

²⁵ M. Gy, dz. cyt., 594—595; por. *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiae Poloniae adaptato*, Katowice 1963, 62—63.

II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

„Skarbiec biblijny” w Ordo Paenitentiae (c.d.)

Jak cała Biblia odnajduje swój pełny i ostateczny sens dopiero w Jezusie Chrystusie, tak też wszelkie nawoływania biblijne do nawrócenia-pokuty osiągają najwyższą moc oraz niedościgny autorytet w słowach i czynach Pana, przekazanych nam przez czterech ewangelistów w różnych redakcjach tej samej Dobrej Nowiny¹.

Liturgia wyraźnie preferuje perykopy ewangeliczne przed wszystkimi innymi tekstami Pisma świętego. Odczytywanie Ewangelii w zgromadzeniu liturgicznym otacza przeciw Kościoł wyrazami specjalnego szacunku i nadaje temu czytaniu formę wyjątkowo uroczystą (procesja z ewangelizarem, światło, kadzidło, specjalny lektor — prezbiter lub diakon, postawa stojąca w czasie jej słuchania oraz aklamacje wiernych przypominające obecność Chrystusa głoszącego Ewangelię, ucałowanie księgi, itp.)².

Dlatego też przygotowując różnego typu „nabożeństwa pokutne” winniśmy najchętniej sięgać po teksty Ewangelii jako czytanie i tekst źródłowy do medytacji nad naszym chrześcijańskim „być sobą”. Ordo Paenitentiae ułatwia nam dobór odpowiednich tekstów ewangelicznych zamieszczając aż 26 perykop, wybranych z „czterokształtnej Ewangelii” (*quadriforme Evangelium* — św. Ireneusz) jako nadające się z całą pewnością do wszelkich celebracji pokutnych.

E w a n g e l i e

1) Mt 3, 1—12: *Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo Boże*

Jan Chrzciciel poprzednik Mesjasza, niby zorza przed wschodem słońca, zwiastuje zbliżającego się Jezusa Chrystusa i przygotowuje Jego pojawienie się wśród ludzi. Sceneria pustyni oraz cytat z Iz 40, 3 kojarzą się z biblijnym tematem „pustyni” jako uprzywilejowanego miejsca spotkania z Bogiem w świeżym klimacie pierwszej miłości lub też powrotem do niej. Pustynia występuje u samych źródeł istnienia ludu Bożego, gdy to wyzwolony z Egiptu Izrael „chodził z Bogiem” w narzeczeńskiej świeżości serca i wierności. Przyjemnie za wartemu pod Synajem na pustyni. Mimo wielu niewierności okres „pustynnej wędrówki” uchodzi w opinii Biblii za idealny okres „słuchania Boga” i „uległości” ludu wobec Niego (por. Oz 2, 16 nn; Wj 13, 17—20, 21; Ap 2, 4).

Słowa Janowego orędzia potwierdzają ten dalszy kontekst biblijny i brzmią jak echo kroków zbliżającego się Pana; jak przynaglania do zawrócenia z drogi niewierności — by zwrócić się ku początkom, ku źródłom swego istnienia. Ascetyczny wygląd i surowy tryb życia Chrzciciela potęguje wymowę obrazu, nadając mu rysy pierwotnej surowości, autentyzmu i świeżości — w żadnym zaś wypadku czegoś ponurego czy smutnego.

Dla chrześcijanina jest to mocne wołanie do powrotu ku prawdzie osobistego Wyjścia-Paschy, a więc chrzcielnego „spotkania na pustyni” i przypomnienia, zobowiązującego do wierności („Wyrzekam się! — Wierzę!”). W ten sposób, poprzez rozważanie słowa Bożego w skupieniu i wszelkie pokutne „ćwiczenia”, cały Kościół „wywabiany” jest i „przynęcany” przez Pana na pustynię nawrócenia jako nowy lud Boży.

¹ Por. sławne określenie św. Ireneusza: *Verbum... dedit nobis quadri-forme Evangelium* (gr. *tetrámorphon to Euangélion*), *quod uno spiritu continetur* (*Adversus haereses* 3, 3).

² Por. *Institutio Generalis Missalis Romani*, n. 35, *Missale Romanum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 36.

2) Mt 4, 12—17: *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie*

Z litościwej miłości Boga nawiedziło ziemię „z wysoka wschodzące Słońce, by zajaśnieć tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają” (por. Łk 1, 78 n). Jezus udający się po czterdziestodniowym skupieniu i poście na wielką wyprawę publicznego życia oraz działalności apostołskiej ukazany został przez św. Mateusza jako „światło wielkie, które weszło dla mieszkańców cienistej krainy śmierci” (por. Mt 4, 16; Iz 9, 1). Cytat z Iz 9, 1 nadaje świetlistą postać osobie Jezusa, „zaczynającego nauczać i głosić” konieczność nawrócenia ze względu na bliskość królestwa (por. Mt 4, 17).

A zatem nauka Chrystusa, Ewangelia, jest „światłem” rozpraszającym mroki, które symbolizują tu grzech i jego konsekwencję — śmierć. Oczyszczająca siła słowa Bożego, jego niezwykła moc zbawcza osiąga w Chrystusie szczyt, ponieważ jest On wcielonym Słowem Bożym (por. J 1, 14), Synem Bożym, Bogiem samym (por. J. 1, 1). Chrystus też jest owym królestwem Bożym, czyli pełnym panowaniem Boga w stworzeniu, w człowieczeństwie Jego przybranym przez Słowo; jest królestwem, które się zbliża do człowieka na tyle sposobów!

Nauka Chrystusa to jeden ze „sposobów” zbliżania się królestwa Bożego do człowieka i wchodzenia do jego wnętrza. Trzeba tylko „słuchać” otwartym sercem (por. Mt 11, 15; Dz 16, 14), gotowym do przyjęcia Słowa Bożego bez zastrzeżeń. A to właśnie już stanowi drogę nawrócenia.

Chrześcijanin jest „człowiekiem Chrystusowym”, należącym do Niego i zjednoczonym wewnątrz z Nim przez chrzcielną więź życia Bożego (por. J 15, 5). Grzech jest zerwaniem tej więzi lub osłabieniem jej; stanowi odejście lub oddalenie się od Chrystusa — od królestwa Bożego. Każde zaś zbliżenie się do Chrystusa ma cechy nawrócenia, oczyszczenia, wzrostu królestwa Bożego w człowieku ochrzczonym. Czyny miłości i dobroci ze względu na Chrystusa oczyszczają i nawracają chrześcijanina; modlitwa zbliżając do Niego również w jakiś sposób wprowadza człowieka w Boże królestwo. Słuchanie słowa Bożego, Chrystusowej Ewangelii — „oczyszcza” i nawraca (por. J 15, 3; 14, 21—24), a zatem także przybliża do królestwa Bożego i pozwala je coraz głębiej posiadać.

W procesie pokuty-nawrócenia nie może zatem zabraknąć „światła” słowa Bożego, które usuwając ciemność egzystencji bez Boga — zbliża człowieka do tego królestwa lub wprowadza w nie coraz głębiej.

3) Mt 5, 1—12: *Widząc tłumy, wyszedł na górę i nauczał swoich uczniów*

Mateusz ewangelista umieszcza na początku misyjnej działalności Jezusa radykalny program królestwa Bożego — „błogosławieństwa”, jako wstęp do sławnego „kazania na Górze”. Łukasz w skróconej i nieco odmiennej formie podaje Jezusowe „błogosławieństwa”, umieszczając je w pełni Jego publicznej działalności (por. Łk 6, 17—45). Mateuszowa redakcja prezentuje bardziej uduchowiony kształt „błogosławieństw” (por. Mt 5, 3, 6) i chyba bardziej zbliżony do stylu mówionego.

Jeżeli paradoksem jest zdanie stojące w sprzeczności z ogólnym przekonaniem ludzi (gr. *para-dokson*), to słusznie G. Ricciotti twierdzi, że „kazanie na Górze” jest największym i najbardziej radykalnym paradoksem, jaki kiedykolwiek wypowiedziano³. Autorytet Nauczyciela usprawiedliwia w pełni wiarę w taką Ewangelię, a wykonanie jej w życiu potwierdza jej boskie pochodzenie, jak zapewnia sam Chrystus (por. J 7, 16 n). Radykalizm „błogosławieństw” przeciwstawia się nie człowiekowi i rozumowi otwartemu na transcendencję, ale egoizmowi ludzkiemu i źle pojętej mądrości (krótko-wzrocznemu sprytowi!).

³ G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, 359.

Wnikliwe, a nade wszystko modlitewne rozważanie „wielkiej karty królestwa Bożego”, jaką stanowią właśnie „błogosławieństwa” prowadzi do nawrócenia w sensie najbardziej biblijnym — do „zmiany sposobu myślenia”, do *metánoia*, a więc do głębokiego przeobrażenia serca jako ostatecznej głębi ludzkiej osobowości.

4) Mt 5, 13—16: *Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi*

Chrześcijanie jako uczniowie Pana otrzymują udział w Jego życiu i posłannictwie. Obdarowanie jest zarazem zobowiązaniem, misją oraz zadaniem. Jak sól, która konserwuje pokarmy przed zepsuciem i nadaje im smak swą ostrością, tak uczniowie Chrystusa wnosić mają w świat Ducha Pańskiego, „dobrą woń Chrystusową” (por. 2 Kor 2, 15) przez godne życie i nienaganne postępowanie. Dobre czyny chrześcijan niby sól konserwować mają świat przed zepsuciem przez wnoszenie najszlachetniejszych wartości w ludzką historię, cywilizację i kulturę.

Sam Chrystus jest prawdziwą „światłością świata” (por. J 1, 4 n. 9; 8, 12; 9, 5; 12, 35, 46), a jednak przyłączywszy do siebie ludzi przez wiarę i chrzest pozwala również im świecić tym blaskiem, wyzwalającym z mroków zła; „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12) ma dokładny odpowiednik w stwierdzeniu Pana skierowanym do swoich uczniów: „Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 14). Niby echo słów Chrystusa słyszymy to samo w nauczaniu św. Pawła, piszącego do Filipian otoczonych pogańskim środowiskiem: „Między nimi jawicie się jako źródła światła w świecie” (Flp 2, 15).

Obrzędy chrzcielne (wręczenie świecy zapalanej od paschału) starają się unaocznic prawdę-fakt, że nowoochrzczony przyjmuje światło Chrystusowego życia i posłannictwa, by je w swoim życiu odtworzyć oraz jakoś przedłużyć.

Podczas liturgii chrztu dziecka celebrans mówi: „Przyjmijcie światło Chrystusa. Podtrzymywanie tego światła powierza się wam, rodzice i chrzestni, aby wasze dziecko oświecone przez Chrystusa, postępowało zawsze jak dziecko światłości, a trwając w wierze, mogło wyjść na spotkanie przychodzącego Pana, razem ze wszystkimi Świętymi w niebie”⁴.

W chrzcie dorosłych słyszymy podobnie: „Staliście się światłością w Chrystusie. Nieustannie postępujcie więc jak synowie światłości...”⁵.

Pokutne wysiłki chrześcijan zmiernają zawsze do odnowienia prawdy chrztu w życiu wierzących. Niniejsza perykopa reflektuje ochrzczonych na odcinku zadań apostoelskich oraz odpowiedzialności za pociąganie innych do Chrystusa swym życiem — lub też gorszenie ich czyli przesłanianie prawdziwego oblicza Pana przed oczyma ludzi (por. Rz 2, 24; KDK 19). Rachunek sumienia w świetle niniejszej ewangelii dotyczyć winien dwóch pytań: Czy nie jestem solą zwietrzałą, która nadaje się tylko na wyrzucenie? O ile moje życie nazwać można „życiem syna światłości”?

5) Mt 5, 17—47: *A Ja wam powiadam*

Jest to dalszy ciąg „kazania na Górze”, dotyczy zaś uwewnętrznienia Prawa, które Jezus przyszedł wypełnić. Gniewanie się na brata podpada pod sankcję przewidzianą w Prawie Starego Przymierza za morderstwo; świętość małżeństwa wymaga jego nierozzerwalności i wewnętrznej czystości zamiarów oraz pragnień; szczerłość i prostota w mowie wyklucza potrzebę przysięgania; i wreszcie najtrudniejszy problem miłości nieprzyjaciół oraz modlitwy za nich, zamiast nienawiści i przeklinania (por. 1 P 2, 23) — oto konkrety sprawdzające w życiu siłę naszej przynależności do Chrystusa.

Słowo Ewangelii musi nas niepokoić dziś tak, jak Chrystus niepokoił niegdyś sobie współczesnych, głosząc Dobrą Nowinę w Palestynie. Sprzeciw i opór,

⁴ *Obrzędy Chrtu dzieci*, n. 120, Katowice 1972, 77.

⁵ *Ordo Initiationis christianae adultorum*, n. 360, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 138.

jaki stawała niegdyś starszyna — arcykapłani, uczeni w Piśmie i faryzeusze — trwa w nas samych; jest to bowiem głos „ciała i krwi”, naturalistyczne myślenie, które nie objawi nam prawdy Ewangelii; uczynić to może tylko Ojciec, pociągający ludzi do Jezusa od wewnątrz, przez Ducha Świętego (por. Mt 16, 16 n; J 14, 6).

Dlatego rozważanie paradoksalnych wymagań Ewangelii dokonywać się musi „na klęczkach”, w pokornej postawie modlitewnego dopraszania się o dar zrozumienia i siłę do wykonania trudnych, ale nieodzownych „dróg Bożych”, na które przez chrzest wprowadził nas Chrystus Pan w Kościele.

6) Mt 9, 1—8: *Ufaj synu, odpuszczają ci się twoje grzechy*

Obok „mów” Jezusa Mateusz prezentuje nam Jego „czyny” jako drugą formę objawiania się Dobrej Nowiny w Jezusie z Nazaretu. Uzdrawienie paralityka jest „znakiem” Jezusowej mocy nad złem, a więc przede wszystkim nad grzechem i jego sprawcą szatanem. Choroba, symbol grzechu, poddaje się natychmiast mocy słowa Chrystusowego; ale najpierw zapewnia On mocą tego samego słowa o niewidzialnym skutku swojego zbliżenia się do człowieka i przemawiania do niego: „Ufaj synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9, 2). To jest istotne! Znak uzdrowienia unaoocnił tłumom, kim jest Ten, który ma na ziemi moc odpuszczania grzechów (por. Mt 9, 6).

W poczuciu słabości, grzeszności, a nieraz i przewrotności naszego serca, zwracać się musimy najpierw do Chrystusa jako naszej mocy w walce ze złem w jego źródle — w niezgodności naszej woli z Bożym planem zbawienia czyli w grzechu. Chrystus ma moc usuwać grzech, ponieważ jest Synem Bożym; przyjąwszy nasze człowieczeństwo swoim heroicznym posłuszeństwem oraz miłością ku Ojcu zniweczył nasz grzech i jego owoc — śmierć w paschalnej ofierze na krzyżu (por. 1 J 3, 5, 8; 2 Tm 1, 10; Hbr 9, 14).

7) Mt 9, 9—13: *Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników*

Powołanie celnika Mateusza na ucznia Jezusowego może szokować lub gorszyć myślących „przyziemnie”, kategoriami „ciała i krwi”, czyli naturalistycznie. Tak właśnie robili faryzeusze, a ich postawa sprowokowała cenne wyznaczenie Jezusa, zdolne napełnić otuchą każde ludzkie serce, nawet najbardziej „uwięzione” w grzechu: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają... Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 12—13).

Poznając głębiej Jezusa jako „lekarza ciała i duszy” oraz Zbawiciela wszystkich ludzi uczymy się przede wszystkim bezwzględnego zaufania do Niego, szalonej wprost ufności, która nie ma nic wspólnego z lekceważeniem Bożych przykazań ani „zuchwałym grzeszeniem w nadziei miłosierdzia Bożego”; natomiast stanowi ona moc miłości, która nawet poprzez nieskończoną słabość przedziera się do jedyne go źródła życia, do Boga objawionego w Chrystusie.

Grzeszność chrześcijanina jest faktem, ale świadomość ta nie może paraliżować nadziei oraz wypływającego z niej działania. „Ciągłe zaczynam od nowa” — to nie tylko refren znanej piosenki, ale w pewnym sensie „definicja” chrześcijanina, który tu na ziemi wciąż „jest w drodze”, staje się, rośnie — pokonując w sobie „starego człowieka” i swoją grzeszność siłą czerpaną z Chrystusa w Kościele: z Jego słowa oraz świętych sakramentów.

8) Mt 18, 15—20: *Pozyskałeś swego brata*

Wspólnota Kościoła, w której przebywa Chrystus do końca świata, jak sam obiecał (por. Mt 28, 20), stanowi dla każdego chrześcijanina ogromną siłę i oparcie w życiu. Wszelkie nieporozumienia rozwiązywać należy dyskretnie, we wspólnocie kościelnej. Poczynając od braterskiego upomnienia w cztery oczy, poprzez wpływ małej wspólnoty aż do interwencji władzy kościelnej włącznie — prowadzi droga, w której ujawnia się troska całego Kościoła

o ustawiczne oczyszczanie się i wzrost. Idzie przeciw o świętość „Oblubienicy Pana”, o to by była ona w końcu bez skazy i plamy (por. Ef 5, 27). A chociaż taki stan Kościoła będzie czystym darem Pana, to jednak On sam domaga się od swoich wiernych ustawicznego wysiłku na drodze nawrócenia.

Oprócz drogi ludzkiej perswazji istnieje jeszcze wspólna modlitwa, która ma moc osiągnięcia wyników bez żadnego ograniczenia: „Jeżeli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użytych im mój Ojciec, który jest w niebie” (Mt 18, 19). Siłą wspólnej modlitwy chrześcijan jest obecność modlącego się w nich Jezusa. Wspólna modlitwa wierzących wymaga jedności i tworzy ją zarazem.

Przedmiotem pokutnej refleksji winna być tu również zdolność przyjmowania uwag czy upomnień ze strony innych, a także nasz wkład w budowanie jedności Rodziny Bożej jaką jest Kościół przez miłość i wspólnotową modlitwę.

9) Mt 18, 21—35:

Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu.

Znów powraca tak trudny dla człowieka problem przebaczenia bliźniemu doznanych krzywd i podarowania z serca wszystkich uraz. Zwłaszcza powtarzające się błędy innych względem nas wywołują ambicjonalną „zastwardziałość” serca oraz nieprzejednaną postawę. Lubimy stawiać granice, których bliźniemu nie wolno przekroczyć w stosunku do nas. Dlatego bez trudu odnajdziemy siebie w Piotrowym pytaniu: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie?” (Mt 18, 21).

Jezus odpowiada nam, że zawsze należy przebaczyć, bez stawiania jakichkolwiek granic („aż siedemdziesiąt siedem razy”), a wymaganie swoje ilustruje i umacnia przypowieścią, która może napełniać nas świętym lękiem i drżeniem. Tyle razy przeciw „jesteśmy w skórze” nielitościwego dłużnika z Jezusowej przypowieści i lekkomyślnie ściągamy na siebie nieubłagany „gniew Boży” oraz Jego wyrok („kazał go wydać katom”). Nic nie jest w stanie zmienić groźnej alternatywy: albo przebaczenie naszym bliźnim, albo potępienie przez Boga, który „nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca” (Ps 103, 10) i dlatego kategorycznie żąda podobnej postawy wobec naszych winowajców (por. Mt 18, 35). Zresztą, w Modlitwie Pańskiej sami wydajemy wyrok na siebie prosząc, by Ojciec niebieski „odpuścił nam nasze winy tak, jak my odpuszczamy naszym winowajcom” (por. Mt 6, 12).

W praktyce pokutnej średniowiecznego Kościoła istniał z wyjątkiem, charakterystyczny dla chrześcijańskiego ducha. Oto spowiednik przed przyjęciem wyznania grzechów stawiał penitentowi rozstrzygające pytanie (powołując się przy tym na bezdyskusyjne słowo Pana), czy chce przebaczyć swoim winowajcom wszystkie ich przewinienia. Właściwa spowiedź następowała tylko wtedy, gdy odpowiedź penitenta brzmiała: „tak”⁶. Rozważając niniejszą perykopę warto wspomnieć ów pożyteczny zwyczaj średniowiecznych spowiedników, którzy doskonale wyczuwali sedno chrześcijańskiego ducha pokuty (sprawdź, czy rzeczywiście pragniesz Bożego przebaczenia — przebacząc wszystkim i to z serca!).

10) Mt 25, 31—46:

Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili

Obraz „sądu ostatecznego”, zarysowany tu bardzo plastycznie, ma za przedmiot miłość bliźniego, wyrażoną czynem codziennej pomocy, niesionej

⁶ Wg *Sakramentarza z Fuldy* (X w.); zob. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964, 31.

wszystkim potrzebującym. Głód, pragnienie, brak odzienia, znalezienie się w obcym środowisku, choroba czy więzienie — to tak ludzkie sytuacje, a w pewnym sensie alarmujące; wtedy bowiem w sposób nagły potrzebujemy drugiego człowieka, jego pomocy i życzliwej obecności.

Chrystus Pan utożsamia się z każdym człowiekiem będącym w potrzebie i od ludzkiej wrażliwości lub niewrażliwości na sytuacyjne „wołanie o pomoc” ze strony kogokolwiek — uzależnia wieczny los każdego z nas. Zdziwienie obydwu stron z ewangelicznego obrazu sądu („Kiedy widzieliśmy Cię głodnym...?” — Mt 25, 37 nn. 44) wskazuje na wymykające się naszej codziennej uwadze *incognito* Chrystusa, przebywającego w ludziach i w jakis sposób potrzebującego naszej pomocy.

Pokutna refleksja winna zatem mocno uwrażliwiać wierzących na tę konkretną obecność Pana oraz wyostrzyć ich wiarę w słowa Chrystusa wypowiedziane z równą mocą oraz skutecznością, jak w innych wypadkach. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych” — mówi ten sam Chrystus, który trzymając chleb w dłoniach powiedział: „To jest ciało moje...” podczas eucharystycznego obrzędu Ostatniej Wieczerzy. Równie na serio należałoby wziąć zapewnienie o pierwszej formie obecności — w każdym żywym człowieku, jak bierzemy to z Wieczernika — klękając z wiarą przed konsekrowaną Hostią i ze zcją przyjmujemy ją jako Ciało Pańskie.

11) Mt 26, 69—75: *Piotr wyszedłszy na zewnątrz gorzko zapłakał*

Bardzo ludzka, wstrząsająca i zastanawiająca scena zaparcia się Piotra podczas Jezusowej męki oraz jego natychmiastowej skruchy, jest dla nas wszystkich zarazem ostrzeżeniem i podniesieniem na duchu. Tyle wykazujemy dobrej woli w życiu i tak bardzo jesteśmy nieraz pewni siebie, a równocześnie nieustannie upadamy i często zniechęcenie wkrada się do serca: Czy to wszystko ma sens? Tak chciałem dobrze, a wyszło źle! Byłem pewny swojej wierności, a nagle zdradziłem Pana!

Czytając i rozważając ten wymowny epizod z Dobrej Nowiny przypomnieć sobie musimy późniejsze zdanie św. Piotra, doświadczonego tak boleśnie: „Bądźcie trzeźwi! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawiajcie się jemu” (1 P 5, 8). A Pan czyż nie przestrzegał apostołów jeszcze przed swą męką: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mt 26, 41).

Oprócz czuwania i modlitwy — uczymy się tu natychmiastowego powstawania („Ciągłe zaczynam od nowa, choć czasem w drodze ustaję... Bo kochać, to znaczy powstawać” — śpiewa dziś wielu, wyrażając na wskroś biblijną prawdę). W tym kontekście rozważmy też napomnienie św. Jana apostoła: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśli by nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 1—2). W życiu, w codziennym postępowaniu — czujność oraz liczenie na Boga, a nie na własne siły; w razie upadku — natychmiastowe wracanie do „rzecznika wobec Ojca”, który pozostaje w Kościele jako przebaczący, zwłaszcza w sakramencie pokuty: oto kierunki pokutnej refleksji nad tekstem perykopy o Piotrze słabym i mocnym zarazem.

c.d.n.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa